

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter

Pfr. Dr. W. Bernet, Volketswil (ZH); Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. D. W. Bremi, Basel;

Pfr. Dr. V. Hasler, Strengelbach (AG); Pfr. PD Dr. M. Huber, Zürich; Pfr. PD Dr.

Ulrich Neuenschwander, Olten; Pfr. Dr. M. Schoch, Fehraltorf (ZH); Pfr.

W. Schwarz, Langenthal.

Druck und Expedition: Bächler & Co., Bern

Dr. Walter Bernet, Volketswil: Probleme heutiger Verkündigung

Dr. Victor Hasler, Strengelbach: Das nomistische Verständnis des Evangeliums
in den Pastoralbriefen

Pfr. Willy Schwarz, Langenthal: Laiendogmatik

Probleme heutiger Verkündigung¹

Die Verkündigung als die Mitteilung von im Glauben ergriffener Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, also christlich-reformierte Verkündigung, ist nicht erst heute, in dieser Zeit problematisch geworden. Wir stehen also heute nicht erstmalig vor der Problematik und vor den Problemen christlicher Verkündigung; aber nun kann es ja nicht darum gehen, im allgemeinen und grundsätzlichen die prinzipielle Problematik der christlichen Verkündigung durch alle Zeiten hindurch zu untersuchen. Wir stehen in jeder Zeit vor einer ganz bestimmten Problematik, wir stehen mit unserer Verkündigung mitten in der uns selber eigenen Problematik. Und dieser eigenen Problematik können wir nicht ausweichen. Sie soll uns deshalb im Folgenden jetzt beschäftigen.

Immer wieder hören wir den Vorwurf, unsere Verkündigung sei zu wenig wirklichkeitsnah. Diesen Vorwurf wollen wir ganz ernst nehmen; aber wir wollen ihn keineswegs in dem Sinne ernst nehmen, daß wir uns jetzt auf die Suche nach einer oder der richtigen Methode richtiger Verkündigung machen, etwa nach einer Methode, einer Seite (dem Zuhörer) die andere gegenüberliegende (das Wort) begreiflich und annehmbar zu machen. Es kann sich nicht darum handeln, die Problematik unserer Verkündigung als eine Problematik der Methode, der Technik zu verstehen.

¹ Referat, gehalten am Theologentag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum, am 17. Februar 1958 in Zürich.

Der Vorwurf der Wirklichkeitsferne unserer Verkündigung muß uns viel tiefer treffen, nämlich dort, wo wir selber nach unserem Wirklichkeitsverhältnis gefragt werden. Die Problematik heutiger Verkündigung ist die Problematik unseres heutigen Wirklichkeitsverhältnisses und Wirklichkeitsverständnisses.

Ich möchte deshalb heute dieses unser Wirklichkeitsverhältnis in einem ersten Teile zunächst genauer beschreiben, es in seiner Wirksamkeit in der Theologie und in der kirchlichen Verkündigung darstellen und in einem kurzen zweiten Teil seine praktische Seite in der praktischen Verkündigung unserer Zeit beleuchten.

I.

In seinem Buch «Wiederholung» schreibt Sören Kierkegaard die folgenden bedeutungsschweren Sätze, die wohl geeignet sind, unser Wirklichkeitsverhältnis zu beschreiben: «Man steckt den Finger in den Boden, um am Geruch zu erkennen, in was für einem Lande man ist. Ich stecke meinen Finger in die Existenz — sie riecht nach nichts. Wo bin ich? Wer bin ich? Wie bin ich hierhergekommen? Was ist das für ein Ding, genannt Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich dahin gelockt und läßt mich nun dort? Wie kam ich in die Welt? Warum kam ich in die Welt? Warum hat man mich nicht mit den Sitten und Gewohnheiten bekannt gemacht, sondern mich in den Dienst gepreßt als wäre ich von einem Seelenhändler gekauft worden. Wie habe ich Anteil gewonnen an diesem großen Unternehmen, das sie Wirklichkeit nennen, warum sollte ich überhaupt Anteil daran nehmen? Ist das nicht eine freiwillige Sache? Und wenn ich zur Teilnahme gezwungen bin, wo ist der Direktor? An wen soll ich meine Beschwerden richten? Existenz ist doch gewiß eine Debatte — darf ich ersuchen, daß meine Ansicht in Betracht gezogen wird? Wenn man die Welt als das hinnehmen muß, was sie ist, wäre es dann nicht besser, nie zu erfahren, was sie ist?»

Anhand dieses Zitates von Kierkegaard möchten wir nun mit kurzen Stichworten unser Realitätsverhältnis, wie es unser Heute, unsere Gegenwart bestimmt, kennzeichnen:

1. Der Wirklichkeit gegenüber steht nicht eigentlich ein Bewußtsein, welches die Wirklichkeit in sich zu schließen wüßte oder vermöchte, sondern ein Befremden, ein Befremden, das zunächst die Wirklichkeit von meinem Bewußtsein absperrt. Die Wirklichkeit ist ein Unternehmen, an dem das Bewußtsein einen höchst zufälligen, kontingenten und in keiner Weise zum vornherein analogisch einsehbaren Anteil hat. Wirklichkeit und Bewußtsein stehen in keiner Kontinuität des Seins. Die Wirklichkeit steht also in ihrer Kontingenz und Diskontinuität außerhalb meines Bewußtseins. Sie ist extra nos, forensisch, meinem Bewußtsein nicht verwandt, sondern ihm fremd. Und indem ich selber allenfalls auch wirklich bin, bin ich mir selber fremd.

2. Insofern ich selbst zufällig kontingenten Anteil habe an jenem Unternehmen, das sie Wirklichkeit nennen, bin ich selbst grundsätzlich nur als Existenz zu verstehen, d. h. ganz wörtlich: als ek-sistenz. «Je suis infiniment hors de moi» — außer mir, sagt Sartre. Ich bin wirklich und wirklich nur als ekstatische, hinausgehaltene, ins Nichts gehaltene Exi-

stenz. Davon gibt die Serie der «femmes assises» von Picasso eine Anschauung.

Ich bin mir fremd. Deshalb komme ich nicht Kraft einer Anstrengung des analogen bewußten Verstandes zu einem Verständnis meiner selbst, sondern nur im Aufschwung, in der Leidenschaft. Aber auch dieser leidenschaftliche Aufschwung ist kontingent, er führt zu keinem Grund allgemeinen Seins, er führt, wohin er zufällig getrieben wird. Er ist nicht von irgendeinem allgemeinen Sein, Wollen oder Sollen her vorauswißbar. Er ist ganz zufällig. Es gibt also von da aus auch keine Möglichkeit des mitmenschlichen Ratschlages, der verbindlichen und verbindenden Mitteilung. «Tu was du willst, aber tu es kräftig», sagt Sartre, und Sinclair Lewis parodiert diesen Satz treffend, wenn er ihn so variiert: «Tu was du willst, aber tu es melodramatisch».

3. Von da aus ist es klar, daß es keine Möglichkeit mehr gibt, eine Lehre vom Sein, eine Ontologie im Sinne einer Bewußtseinsphilosophie oder Bewußtseinstheologie zu schaffen. Wirklichkeit, auch meine eigene Wirklichkeit, geht nie ein ins Bewußtsein, kennt keine Analogie zu den Kategorien und Formen dieses allgemeinen Bewußtseins. Der Goldgrund des Mittelalters, von dem sich das Singuläre, das Einzelne und Besondere, von dem sich nun aber auch der einzelne Mensch, die Existenz, abhob, dieser Goldgrund des Mittelalters ist gefallen. Und die Frage nach der Wirklichkeit ist eben Kierkegaards Frage: Was und wer bin ich, ich unvertauschbar in meiner konkreten, kontingenten, zufälligen und willkürlichen Existenz?

4. Hat Immanuel Kant noch die philosophische Grundfrage aller Wirklichkeit gegenüber so gestellt: Was ist der Mensch? Hat er also noch nach dem «humanum», nach dem den Menschen Bestimmenden gefragt, so ist die Frage Kierkegaards hintergrundslos, abgründig: Wer bin ich? Es ist bezeichnend, daß Heideggers «Sein und Zeit», welches mit dieser Frage einsetzt, keine Fortsetzung gefunden hat, sondern offenbar immer um diese eine Frage kreisen muß.

Von einem alten Gemeindeschreiber in unserer Gegend erzählt man sich, er habe jeweilen bei den Ziviltrauungen dem Brautpaar in folgender Weise das Trauversprechen abgenommen: Du da, willst du die da, so sag' ja. Diese Art der Frage könnte geradezu typisch sein für die Art der Frage nach der Wirklichkeit, wie sie von unserem heutigen Realitätsverhältnis bestimmt ist. Ein kleiner Seitenblick auf Picasso möchte das noch deutlich machen: Ich sehe diese Tasse. Indem ich sage «Tasse» gehe ich gerade an dieser da vorbei zu einem Allgemeinen, gewissermaßen zu der nächsten und übernächsten. Mein vergleichendes, analogisches Erkennen ist flüchtig, weil es nicht «dem da» standhält. Und um dieses Standhalten gegenüber «dem da» geht es letzten Endes Picasso.

Ich habe nun versucht, in aller Kürze einige Merkmale desjenigen Wirklichkeitsverhältnisses aufzuweisen, in welchem wir uns heute vorfinden, und welches in unserer Verkündigung, in unserer Theologie Erhellung finden müßte. Eines ist dabei klar geworden: Unser Verhältnis zur Wirklichkeit befindet sich in einem kritischen anthropologischen Engpaß.

Es ist im Blick auf das Realitätsproblem die Kategorie des Einzelnen, durch die — wie Kierkegaard prophetisch meinte — unsere Zeit hindurch-

muß. Es erhebt sich nun die Frage: Wo ist in der Theologie unserer Tage zum erstenmal bewußt dieses Realitätsverhältnis als Strukturelement der Theologie wirksam geworden?

Wir müssen antworten: In der dialektischen Theologie.

Das zeigt sich sehr schön etwa in dem Verständnis, das Karl Barth von den Prolegomena zur Dogmatik und ihrer Bedeutung gibt:

1. Barth wendet sich gegen die Idee, welche im Neuprotestantismus mit den Prolegomena verbunden ist, gegen die Idee nämlich, von einer allgemeinen Ontologie aus die Möglichkeiten eines ganz bestimmten Ontischen, etwa des christlichen Glaubens zu erwägen und sodann die Notwendigkeit dieses besonderen Ontischen innerhalb der allgemeinen Ontologie aufzuzeigen.

2. Damit bricht Karl Barth grundsätzlich mit dem Realitätsverständnis, das jeglicher allgemeinen Schöpfungs-Ontologie zugrundeliegt. Er setzt ein bewußt bei einem Singulären, in der Existenz des Erlösers Jesus Christus.

3. Von da aus verstehen wir, nur stichwortartig angeführt, seinen Kampf gegen die *analogia entis*, gegen die *theologia naturalis*, gegen alle Apologetik, gegen die Versuche einer christlichen Anthropologie usw. usf.

4. Er setzt ein eben ohne Prolegomena bei dem, was er als das singuläre «*ef hapax*» des Handels Gottes im konkreten Christus ergreift. Es geht ihm um das radikale *hic et nunc*.

5. Von da aus aber, und das ist nun problematisch, und hier schaltet er wieder eben doch um auf ein allgemeinontologisches Realitätsverständnis, von da aus setzt er nun das gewaltige, vielbändige Werk einer neuen Ontologie, sagen wir: des Heiligen Geistes.

6. Das alles geschieht bewußt unter dem Titel kirchlicher Dogmatik, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Verkündigung. Der Existenzbezug, welcher da in Barths neuem Realitätsverständnis zum Durchbruch gelangt, erfährt seine tiefste Begründung aus dem Tun der Kirche, aus der kritischen Situation der Predigt, der Verkündigung.

7. Das zeigt sich sehr schön und einfach etwa in einer Predigt von Thurneysen aus dem Jahre 1932: «Wir wollen doch keinen andern Heiland als den Heiland, der übers Wasser geht. Wir könnten nichts anfangen mit einem Jesus, der etwa nicht von den Toten auferstanden wäre. Das ist ja der tiefste Grund, warum wir uns immer in der Kirche zusammenfinden. Wenn wir hier nur etwas zu hören bekämen von einem Gott, der ungefähr kann und ist, was wir auch ohne ihn können und sind, dann danke schön! So oft immer die Kirche nur von diesem matten kleinen Gott zu den Menschen zu reden wußte, so ist sie leerer und leerer geworden.» Dadurch, daß der existenzbezogene, auf die «Bedürfnisse» der Existenz bezogene theologische Einsatz beim konkreten Christus nun zugleich das Fundament für eine neue Ontologie, etwa des Heiligen Geistes, legt, dadurch wird Jesus Christus zugleich auch zum hermeneutischen Prinzip, zum Schlüssel des biblischen, jedes biblischen Textes. Bei Thurneysen äußert sich das so: a) Jeder Text muß in seiner Eigenart verstanden und ausgelegt werden, es gibt für die Verkündigung die Möglichkeit der Themapredigt nicht mehr. Predigt ist Homilie. b) In jeder Predigt und zu jedem Text muß es zur Elevation kommen, d. h. gewissermaßen zur Zelebration

eines innersten Zentrums, eines ontologischen Kernes aller Einzeltexte, zur *iustificatio ex fide sola gratia*.

Dasselbe sehen wir in Wilhelm Vischers Verständnis von «Christus im Alten Testament».

Das Realitätsverständnis, von dem wir sprachen, hat unterdessen weitere Metastasen gebildet — und zwar nun in starkem Maße innerhalb der exegetischen theologischen Wissenschaften; nennen wir nur kurz die Formgeschichte: Ihr geht es darum, den Sitz im Leben eines Textes herauszuarbeiten, d. h. die jeweilige singuläre Situation dieses jeweiligen Textes zu begreifen. Jeder Text hat seine eigene Stimme, gewissermaßen seine *vox ipsissima*. Eine Harmonie der Texte gibt es nicht. Jeder Text ist in seinem «concretissimum» zu verstehen. Er enthält weder allgemeine Wahrheit, noch ist er Illustration zu dogmatischen oder ethischen Sätzen.

Und hier nun, meine Damen und Herren, entsteht für die heutige theologische Generation das entscheidende Problem. Theologisch heißt das Problem: Wie verstehe ich von da aus einen einzelnen Text? Und für die Verkündigung heißt das Problem: Wie teile ich das «concretissimum» dieses jeweiligen Textes mit? Es geht also in der Problematik heutiger Verkündigung vorwiegend und in stärkstem Maße, bedingt durch unser Wirklichkeitsverhältnis, um das Problem des Verstehens und der Mitteilung.

Das Schlagwort, welches diese Problemlage beleuchtet, heißt: Hermeneutik. Das hermeneutische Problem, die Frage also nach der Möglichkeit, singuläre Existenzäußerung, etwa einen biblischen Text, zu verstehen und ihn als wahren anderer Existenz mitzuteilen, diese hermeneutische Fragestellung ist die Konsequenz aus dem Wirklichkeitsverhältnis, in welchem wir uns vorfinden, und welches in der dialektischen Theologie Barths nicht erhellt ist. Diese Frage können wir als die Frage unserer Verkündigung nicht umgehen, sie ist *das* Problem, vor welches uns unser eigenes Wirklichkeitsverhältnis stellt. Wenn noch Schleiermacher oder Dilthey für das Verständnis fragmentarischer (sie waren eben Romantiker), singulärer Äußerung auf die Kongenialität von Text und Leser hinwiesen, und damit in der Kongenialität ein Kontinuum aufzuweisen imstande zu sein schienen, so ist bei Bultmann und modifiziert bei allen seinen Schülern dieses Kontinuum aufgehoben. Es gibt diese Kontinuität nicht. Der Text in seiner Einzigartigkeit, in seinem «concretissimum» öffnet sich nur, wo er auf Grund des existential-analytisch bestimmten Vorverständnisses befragt wird. Hier öffnet sich die Möglichkeit des Verstehens, wo meine Frage an den Text bestimmt wird von der Existenzialität meines Daseins.

Was heißt das?

Die Existenzialität ist in gewissem Sinne dem Kantschen Kanon des Verstandes ähnlich. Die Existentialien nämlich sind gewissermaßen die Formen und Kategorien des Erkennens, nun nicht von allgemeiner Gültigkeit, von allgemeiner Wahrheit im Sinne objektiver Richtigkeit, aber sie sind gewissermaßen Formen und Kategorien des Erkennens von konkreter singulärer Existenz und ihrer Äußerung.

Damit scheint nun wirklich eine Möglichkeit gewonnen zu sein, die schwere Frage des Verstehens und der Mitteilung zu lösen. Damit scheint wirklich die Möglichkeit gewonnen, Wirklichkeit zu verstehen und mitzu-

teilen. Und das ohne eine Wiedraufnahme eines in keiner Weise mehr zu repristinierenden Wirklichkeitsverständnisses, das auf Grund des Wirklichkeitsverständnisses, welches unser Heute bestimmt und in welchem wir uns vorfinden. Heinrich Ott hat von da aus wohl richtig gesagt, bei Bultmann zeige sich ein Ansatzpunkt zu einer völlig neuen theologischen Ontologie und ein Prinzip für wirklichkeitsnahe Verkündigung.

Es geht mir nun keineswegs darum, diese Möglichkeit der existentialen Interpretation abzulehnen. Es geht mir nicht darum, diesen Versuch, konkreter Existenz konkrete Existenzäußerung verstehbar und mitteilbar zu machen, von mir zu weisen. Aber es geht mir durchaus darum, die Frage aufzuwerfen, ob nicht gerade in diesem Versuche die Konkretheit der Wirklichkeit verloren geht. Ist nicht das, was von konkreter Existenz nach dem Erkenntnisprozeß in der Existenzialität übrig bleibt, ein Skelett ohne Fleisch und Blut?

In Thomas Mans «Zauberberg» findet der Patient sein Liebespfand, das Erinnerungszeichen an seine Geliebte, bezeichnenderweise in einem Röntgenbild. Er küßt das Schirmbild, auf welchem das Skelett fleisch- und blutlos ihn erinnert an den Ort seiner Sehnsucht. Und in Kafkas Romanen, sind das Menschen, die da handeln und denken, sind das nicht Gespenster, Schemen, Phantome? Und ist es zu gewagt, wenn ich behaupten möchte, daß selbst in Bultmanns Predigten da und dort ein doch dürftiger Rationalismus hervortritt?

Die Existentialität als hermeneutisches Prinzip für Verstehen und Mitteilen bedeutet doch gerade für die Verkündigung eine gefährliche Schwierigkeit, weil sie an der Lebendigkeit der konkreten Faktizität vorbeigeht. Indem sie existential interpretiert und doch eben damit reduziert, verliert sie in starkem Maße die Faktizität und die Lebendigkeit aus dem Blick. Und ich bin überzeugt, daß die Erhellung unseres Wirklichkeitsverhältnisses, welches unser Heute bestimmt, niemals an der Lebendigkeit und Faktizität vorbeileuchten darf, sondern daß diese Wirklichkeitserhellung gerade Faktizität und Leben in sich schließen und in sich verstehen muß. Müßten wir nicht gerade in dieser Problematik die höchst kritische, aber doch die Diskussion mit der in der heutigen Theologie so verpönten Psychologie wieder aufnehmen, und zwar: müßten wir die Diskussion mit solchen an der Empirie orientierten Wissenschaften nicht gerade deshalb kritisch, aber ernsthaft wiederaufnehmen, weil unsere Frage, die Frage nach dem Verhältnis zur Wirklichkeit ihre Antwort nur erhalten kann, wenn die Frage der lebendigen Faktizität nicht aus dem Wege geht.

Die Faktizität bedeutet die Welt der Phänomene. Und diese Welt läßt sich gerade heute nicht mehr unter dem Hinweis auf die Idee ontologisch als Unerheblichkeit und Uneigentlichkeit vernachlässigen.

II.

Von da her erhalten nun Dutzende von praktischen Problemen der Verkündigung ihre Bedeutung. Wenn wir nun noch zu diesen praktischen Fragen in einem zweiten Teile kommen wollen, so muß ich nochmals betonen, zum Anfang, daß diese sogenannten praktischen Fragen mehr sind als praktische Fragen, mehr sind als technische oder Methodenfragen.

Ihnen allen zu Grund liegt die Frage unseres heutigen in Frage gestellten Wirklichkeitsverhältnisses. Und wenn viele — namentlich ältere Beobachter kirchlicher Verkündigungsarbeit — hinter manchen Fragen und Äußerungen einen durch Betrieb und Hochkirchlichkeit verdeckten Nihilismus erkennen wollen, so findet auch diese Beobachtung ihre Begründung in eben dem fraglichen Wirklichkeitsverhältnis.

Wir greifen nun aus der Fülle praktischer Fragen der Verkündigung nur ein paar heraus.

Eine Verkündigung, welche in erheblichem Maß, wie eben die unsere, bestimmt ist von der Fragwürdigkeit unseres Wirklichkeitsverhältnisses, eine solche Verkündigung wird immer wieder gefährdet sein, das Gegenüber etwa der Predigt aus dem Blick zu verlieren und das Gegenüber unwirklich zu sehen. Wir sehen das etwa an der Art, wie vielenorts vom «modernen» Menschen oder von der «Gemeinde» geredet wird.

1. Zuerst ein Wort zum sogenannten modernen Menschen. Ich muß gestehen, ich habe noch nie einen gesehen. Und wer nicht parapsychologisch auf Gespenster geschult ist, der wird nie einen, oder besser, nie den modernen Menschen antreffen. Ich sage damit nicht, daß man das Wort «modern» nie als Adjektiv für den Menschen brauchen dürfe. Aber ich wende mich gegen den ganzen Wagen voll von Vorstellungen und Wünschen, Gedanken und Weltanschauungen, dem man den modernen Menschen vorspannt. Und ich wende mich dagegen, daß man im Zeichen des falschverstandenen Existenzbezuges und der falschverstandenen Aktualisierung diesem Phantom Fragen beantwortet und Bedürfnisse erfüllt. Der moderne Mensch ist sicher der, der in unsern Gottesdiensten nicht anwesend ist. Er ist eine Fiktion, gewissermaßen eine vogelscheuchenartige Verkleidung, welche man über das existentielle Skelett des Menschen legt.

2. Der Verlust lebendiger Faktizität zeigt sich auch in der Art, wie vielenorts in Theologie und Verkündigung von der Gemeinde geredet wird. Bezeichnend ist, was mir einmal ein jüngerer Theologe sagte. Er meinte zur Frage, wie die gottesdienstliche Gemeinde zu begrüßen sei, es sei von Formulierungen, wie «liebe Gemeinde» oder «liebe Freunde» abzusehen. Der einzig richtige Gruß sei: «Im Herrn Geliebte», weil man ohne das Vorzeichen Christi die Zuhörer eigentlich ehrlicher Weise mit dem berühmten Zitat aus dem «Götz von Berlichingen» begrüßen müßte.

Hinter dem hermeneutischen Vorzeichen Christus oder Existentialität verbirgt sich zu oft eine Gesellschaft von Schemen und Phantomen, eine Versammlung von Skeletten, eine rein abstrakte Gemeinde, eine Kirche, die mit vollem Recht das Prädikat der Unsichtbarkeit verdient. Und hier, in dieser abstrakten Gemeinde, liegt nun ein weites Operationsfeld für alle theologische Narrenfreiheit. Eine so abstrakte Gemeinde kann man nun sehr wohl mit Kirchenzucht regieren, mit Bekenntnissen zur Einheit versammeln und mit liturgischen Experimenten in das Schema einer *vita canonica* zwingen.

Nebenbei gesagt, scheint mir für die ganze Abspaltung von der lebendigen Faktizität es typisch zu sein, wie sehr gerade in der Zeit der Laienaktivierung das Handeln der Kirche immer mehr zu einer Freizeitbeschäftigung wird und die Dinge, die sich im Raum der normalen Arbeit hart stoßen, auf der Seite läßt.

3. In den selben Zusammenhang gehört die Art, wie vielfach die soziologische Struktur der menschlichen Gesellschaft gesehen wird. Ob die von den Theologen übernommenen soziologischen Begriffe überhaupt noch irgendeine Vorstellung von Faktischem in sich begreifen oder nicht, das spielt keine Rolle. Es ist ja auch nicht eine faktische Gesellschaft soziologisch zu begreifen, sondern lediglich eine fiktive Abstraktion. Unbedenklich werden deshalb immer wieder die marxistischen Begriffe in unserer Verkündigung übernommen.

4. Und um noch ein letztes Problem aus der Menge der Fragen der heutigen Verkündigungspraxis herauszugreifen, möchte ich noch etwas sagen zu der Art, wie in unserer Verkündigung immer wieder ein sog. «Wort zur Stunde» gesagt wird. Es ist doch ein bedenkliches Zeichen für die Fremdheit zur Faktizität, in welche wir hineingeraten sind, daß unsere gesamte Verkündigung nicht in einer kontinuierlichen Aktualität auch des wirtschaftlichen und politischen Leben steht, sondern nur hie und da zu einem anscheinend besonders erheblichen Thema der Politik oder der Wirtschaft ein meistens peinliches und zusammenhangloses Wort zu sagen hat. — Meine Damen und Herren! Es war nicht meine Aufgabe, neue Wege aus der Problematik unserer Verkündigung herauszuzeigen, sondern diese Problematik selber dazustellen. Und doch möchte ich nicht schließen, ohne einen Weg, der zu begehen ist, skizzierend angedeutet zu haben.

Wir haben gesehen: das Problem heutiger Verkündigung ist grundsätzlich das Problem unseres Wirklichkeitsverhältnisses. Unsere Arbeit an der Verkündigung kann sich also niemals auf Fragen der Methode und der Technik beschränken. Unsere wesentliche Arbeit muß geschehen in der theologischen Besinnung auf die Erhellung unseres Wirklichkeitsverhältnisses. Dieses Wirklichkeitsverhältnis selber aber haben wir nicht in der Hand. Es ist ein Element unserer eigenen Geschicklichkeit.

Eine solche Besinnung aber ist nur dann fruchtbar, wenn sie nicht vorschnell den Raum des sog. Uneigentlichen, eben der lebendigen Faktizität verläßt. Hart im Raume stoßen sich die Dinge. Diesem Stoßen im Raum darf unsere Besinnung nicht ausweichen. Vom Raume dürfen wir uns nicht theologisch dispensieren. Der Weg zur Erhellung unseres Wirklichkeitsverhältnisses führt über die Faktizität konkreten Lebens.

Und wenn wir gewillt sind, diesen Weg zur Erhellung zu gehen, dann müßten wir gerade im Blick auf die Verkündigung in sehr ernster Weise unsern Ausgang nehmen von der «seelsorgerlichen Situation».

Ich meine nicht, die Seelsorge sei der methodische Leitfaden für wirkliche Verkündigung. Aber ich meine, daß in der «seelsorgerlichen Situation», also in jeder Situation, in welcher wir uns demütig der konkreten, lebendigen Faktizität unterziehen müssen und nicht voreilig vom sog. Uneigentlichen zum sog. Eigentlichen vordringen können, ich meine, daß in dieser «seelsorgerlichen Situation» jene Kontinuität des Mitmenschen sich zeigt, welche Verstehen und Mitteilen ermöglicht. In der seelsorgerlichen Situation ergibt sich die Kontinuität, die unsere Verkündigung zur wirklichen Mitteilung von wahrhafter Wirklichkeit macht; da ergibt sich die entscheidende Kontinuität der Liebe, der Liebe, die nicht das Ihre, aber das andere, den Fremden, den Mitmenschen als Nächsten sucht.

Walter Berner

Das nomistische Verständnis des Evangeliums in den Pastoralbriefen

Evangelium ist die Frohbotschaft von Jesus Christus. Die von ihr ergriffenen neutestamentlichen Schriftsteller geben sie als Zeugnis weiter. Sie tun es in verschiedener Weise. Ihr Zeugnis trägt die Spuren der ganz bestimmten Situationen, aus welchen und in welche es spricht. Ursprung und Ziel charakterisieren seine Form. Aber auch sein Inhalt, das bezeugte Evangelium, ist keine an sich historisch noch systematisch klar faßbare Größe. Es gehört vielmehr der Kategorie des Glaubens an. Dem zum Glauben Berufenen erschließt sich in der Begegnung mit der Person und dem Heilswerk des Christus sein Wesen. Person und Werk Christi aber wurzeln im Ablauf des göttlichen Offenbarungsgeschehens, aus welchem Geschichte und Schrifttum des israelitischen Volkes gewachsen sind. Darum bleibt inhaltlich das in Christus erfaßte Evangelium eine auf den Nomos des Alten Testaments bezogene Größe. Es gibt kein abstraktes Evangelium an und für sich. Echte Erfassung des Evangeliums kreist um das Geheimnis von Gesetz und Evangelium, dieser polaren Konzeption des christlichen Kerygmas.

Über vielen Untersuchungen der Pastoralbriefe liegt der lähmende Alpdruck einer ungeklärten Echtheitsfrage. Wer aber mit Alexander den Gordischen Knoten durchschneidet, dieselbe so oder anders entscheidet und von der nun gewonnenen Position aus untersucht und beurteilt, wird schwerlich der Gefahr entkommen, die Tatsachen zu verzeichnen. Es gilt einen andern Weg einzuschlagen¹. Wir fassen die Pastoralbriefe mit ihren paulinischen oder unpaulinischen Einheiten als ein beschränktes, aber in sich geschlossenes Ganzes kerygmatischer Bezeugung. Der innere Duktus der Problemerkfassung muß aus dem ganzen heute vorliegenden Textbestand heraustreten und die Bewandnis seiner Eigenart selber darlegen. Der kerygmatische Gehalt der Pastoralbriefe spricht für sich selbst. Darum wird im vorliegenden Aufsatz bewußt von einer Vergleichung mit der Gesetzes- und Evangeliumserfassung in den Paulinen Umgang genommen². In den Pastoralbriefen liegen nun eine Anzahl von Problemkreisen vor, an welchen sich unsere Fragen deutlicher abheben als an andern Stellen und an welchen sich eine besondere Affinität zum Problem von Gesetz und Evangelium zeigt. Ihnen wendet sich der Gang unserer Untersuchungen zu.

1.

Unter den abschließenden Ermahnungen des Briefes an Titus findet sich die Aufforderung: «Meide aber törichte Untersuchungen, Geschlechtsverzeichnisse, Streit und Gezänk, welche das Gesetz betreffen und doch nutzlos und unfruchtbar sind!» (Tit. 3, 9.) Welcher Art nun auch die gegnerischen Strömungen sein mögen, von welchen die apostolische Mahnung Distanzierung verlangt, dem leidenschaftlichen und eindringenden Eifer, mit dem Paulus die Gesetzesfragen im Römer- und im Galaterbrief diskutiert, steht sie fern. Dieser Eindruck vertieft sich, wenn wir der Auseinandersetzung der Pastoralbriefe mit dem alttestamentlichen Nomos folgen. — In Röm. 7, 14 heißt es: «Wir wissen aber, daß das Gesetz geistlich ist.» Das *οἶδαμεν ὅτι* leitet den nachfolgenden Grundsatz ein: «Das Gesetz ist geistlich.» Diese Zitationsformel³ begegnet

¹ «Das entscheidende Problem der Pastoralbriefe ist nicht eigentlich das der Echtheit, sondern das der Hellenisierung der Verkündigung», sagt Otto Michel, Grundfragen der Pastoralbriefe, Festgabe für Wurm. Stuttgart 1948, S. 83. — Zum Anliegen «einer bewußt biblischen und doch zugleich kritisch-ernsten Erforschung des NT.» vgl. W. G. Kümmel, Das Bild des Menschen im NT. Zürich 1948, S. 55.

² Zur paulinischen Gesetzesauffassung vgl. Christian Maurer, Die Gesetzeslehre des Paulus, nach ihrem Ursprung und ihrer Entfaltung dargelegt. Zürich 1941. Gutbrod ThW. IV. S. 1061 bis 1070. Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1953, S. 255 ff. und 336 ff. Zum Ganzen siehe: Die Pastoralbriefe, erklärt von Martin Dibelius. Hdbch. zum NT. 3. Aufl. Tübingen 1955, ed. Hans Conzelmann.

³ Mit Michel, Grundfragen, S. 85.

uns I. 1, 8. Aber in Anlehnung an Röm. 7, 16b lautet die Feststellung: *καλὸς ὁ νόμος*. Warum wird betont, daß das Gesetz gut ist? Den Gegnern gegenüber muß dies nicht festgehalten werden, denn nach I. 1, 7 wollen diese ja gerade Gesetzeslehrer sein. Freilich besitzen sie das nötige Verständnis nicht für das, was sie sagen und worüber sie zuversichtliche Behauptungen aufstellen. Sie machen keinen rechten Gebrauch vom Gesetz (V. 8b), wohl aber einen absonderlichen, und bilden sich darauf noch etwas ein. Unser Verfasser muß darum den Verdacht abwehren, das Gesetz seinerseits falsch zu verstehen oder es gar zu verwerfen. Er zeigt darum, wozu das Gesetz gut ist. So bezieht er I. 1, 8f dessen Gebrauch auf die Ungerechten. Für die Gerechten⁴ ist das Gesetz nicht bestimmt. Diese Ungerechten sind Sittenlose, deren Schandtaten im angefügten Lasterkatalog⁵ mit starken Strichen gezeichnet werden. Die visierten Gegner glauben ihr verwerfliches Tun hinter einem besonders rigorosen Verständnis gewisser alttestamentlicher Gebote verstecken zu können (V. 7)⁶. Aber gerade dieses von ihnen gerühmte, aber nun recht (*νομίμως*) verstandene Gesetz entlarvt ihre Unmoral. An der als positives Sittengesetz gefaßten Tora werden sie zuschanden. Weil der Verf. hier nur an den legalen und moralischen Gebrauch des alttestamentlichen Gesetzes denkt, darum ist für die Gläubigen das Gesetz überhaupt abgeschafft⁷. Dabei mag die paulinische Lehre von der Erfüllung des Gesetzes in Christus mittönen, aber der Verf. faßt sie ohne eigentliches Verständnis durch das Medium jenes erwähnten ethischen Locus communis. Dafür spricht der dem Dekalog nachfolgende Sündenkatalog⁸. Die Gläubigen finden ihre ethische Norm in der Evangeliumsverkündigung selbst, deren Endziel ebenfalls ethisch als «Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen

⁴ Wenn Schrenk ThW. II. S. 193 bemerkt, daß für den Christen als Gerechten ein Gesetz nicht bestimmt ist, weil sich dieser nach Gottes Norm richtet, und er dabei auf Röm. 10, 4 und 6, 14 weist, dann denkt er an die paulinische Darlegung, daß Christus von der Anklage des Gesetzes befreit und die Glaubensgerechtigkeit Gottes schenkt. Von einer solchen materialen Beziehung des *δικαιος* auf den Christus paulinischen Glaubensverständnisses steht aber im Text nichts zu lesen. Gehalt und Stringenz des paulinischen Gesetzesverständnisses beruhen auf der Ineinsfassung von Ritual- und Sittengesetz. Davon ist hier nichts zu spüren. Vgl. die entsprechende Kritik schon bei Fr. Schleiermacher, Über den sog. ersten Brief des Paulus an den Timotheus. Ein kritisches Sendschreiben an J. C. Gaß. Berlin 1807, S. 155 und 162 f. Auch Ad. Schlatter, Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Stuttgart 1936, sucht den Zugang von Paulus und damit von dogmatischen Voraussetzungen aus. Vgl. S. 47 und 52.

⁵ Anton Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Münster 1936, spricht von einem singulären Lasterkatalog (S. 35). 11 von 14 Begriffen kommen nur hier vor. S. 234 f. beurteilt er ihn als organisch gewachsen und behauptet eine formale Erklärung, die sich ohne Künstelei aus dem Thema des Briefzusammenhangs ergebe.

⁶ So mit Wilhelm Lütgert, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe (BFTh. 13, 3). Gütersloh 1909, S. 32. Freilich darf nicht vom Asketen auf den Antinomisten geschlossen werden. Zu *νομοδιόσκαλοι* vgl. Rengstorff ThW. II. S. 162, Anm. 5. Ferner: Gerhard Kittel, Die *γενεαλογία* der Pastoralbriefe, ZNW 20 (1921), S. 49 ff., bes. S. 49 f. und 65.

⁷ Vom *usus legis politicus* spricht schon H. J. Holtzmann, Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt. Leipzig 1880, S. 160. Das *νομίμως χρῆσθαι* meint also nicht den pädagogischen Gebrauch als Hinführung zu Christus und auch nicht den *usus elencticus* als Überführung des Sünders selbst, so daß dieser zur Sündenerkenntnis und zur Reue geführt würde.

⁸ So mit Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 296. Vgl. auch Hermann von Soden, Die Pastoralbriefe (Handkom. zum NT. III, 1), Freiburg 1891, S. 171. Lütgert, Irrlehrer, S. 14, übersieht in seinen Hinweisen auf Röm. 7, 12 und 1. Kor. 6, 9, daß Paulus in ganz andern Kategorien denkt. Dies gilt selbst gegen Martin Dibelius, Die Pastoralbriefe (Handbuch zum NT.), Tübingen 1931, S. 13, wo er behauptet: «In V. 8 übernimmt der Verf. wörtlich einen Satz aus der Gesetzesbetrachtung des Paulus, s. Röm. 7, 16. 12.» Seine nachfolgende Differenzierung ist zutreffender.

und ungeheucheltem Glauben» (V.5) verstanden wird⁹. Der *δίκαιος* benötigt die ethische Weisung der Tora nicht mehr. Er hat im Evangelium ein neues moralisches Maß gefunden. Seine Gesetzesfreiheit besteht in der Bindung an den *Nomos* des Evangeliums, das er moralisch versteht.

2.

Die Pastoralbriefe aber sind in dieser Ablehnung der Tora für die Gläubigen nicht radikal. Auch für die Gläubigen enthält sie einzelne, verbindliche Hinweise und Beispiele, welche die praktische Lebensführung des Einzelnen oder die Ausgestaltung des Gemeindelebens betreffen.

I. 5, 18 zitiert Deut. 25, 4 und regelt dadurch das Verhalten gegenüber den Ältesten. In ähnlicher Art wird ein an Luk. 10, 7 erinnerndes Jesuswort (so Bultmann, Theol., S. 555) als verpflichtende (V. 21!) *γραφὴ* verwendet¹⁰. Dies weist auf zwei Möglichkeiten: Ein Jesuswort wird der alttestamentlichen Gesetzestradiation gleichgestellt, deren Autorität auch das Jesuswort als verpflichtendes Gebot stützt. Oder: Ein alttestamentliches Wort wird angeführt, weil auch aus ihm der Wille des Meisters spricht. In beiden Fällen begegnen wir jener Entwicklung, in welcher Worte Jesu zu in sich selbst gültigen, gesetzlichen Charakter tragenden Weisungen geworden sind.

II. 2, 19 erwähnt nach Jes. 28, 16 f. Nu. 16, 5 und Jes. 52, 11 als *σφράγις* im von Gott gelegten Fundament. Wieder wird eine alttestamentliche Schriftstelle als ethischer Imperativ gebraucht, wobei die positive Zusage Nu. 16, 5 durch ihre Stellung moralisiert ist: Der Herr kennt die Seinen, welche sich von der Ungerechtigkeit (*ἀδικία*) fernhalten.

Aus der rabbinischen Tradition zu Ex. 7, 11. 22 werden Jannes und Jambres II. 3, 8 gegen die Irrlehrer ins Feld geführt. Die alttestamentliche Geschichte bietet das abschreckende Paradigma.

II. 3, 15 f. beziehen deutlich auf das Alte Testament und zeigen aus der Art dieser Beziehung, daß sie ebenfalls als eine ethische zu werten ist. Timotheus kennt von Jugend auf die heiligen Schriften (*ἐνὰ γράμματα*). Diese ganze alttestamentliche Schrifttradition (*πᾶσα γραφή*) entstammt in Anlehnung an rabbinische Lehre aus dem Geist Gottes und ist nützlich zur Belehrung, Überführung, Besserung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit.

3.

Nach I. 1, 3 ff. soll Timotheus gewissen Leuten gebieten, keine abweichenden Lehren (*ἐτεροδιδασκαλεῖν*)¹¹ vorzutragen, das heißt wohl ihnen das Lehren überhaupt zu verbieten, weil sie dem apostolischen Lehramt¹² ent-

⁹ *παράγγελία* V. 5 weist freilich zurück auf das *παράγγειλος* V. 3 (mit Schlatter, Kirche der Griechen, S. 39) und meint die praktische und konkrete apostolische oder kirchliche Ermahnung. Vgl. Schmitz ThW. V. S. 759 ff., bes. S. 761, 30 ff. und S. 762, 15 ff.; auch Michel, Grundfragen, S. 89. Weil die *παράγγελία* schließlich zur Heilsbotschaft führt, dürfen beide im Blick auf das *Telos* identifiziert werden. Lütgert, Irrlehrer, S. 33 f. bestimmt fälschlicherweise nach Holtzmann (ad loc. S. 293) *παράγγელ'α* mit «das Gesetz im Evangelium».

¹⁰ Von Wilhelm Michaelis, Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe (Ntl. Forsch. I, 6). Gütersloh 1930, S. 62, als Glosse bezeichnet.

¹¹ Vgl. die zutreffenden Bemerkungen Rengstorfs ThW. II., S. 150, 19 ff.

¹² *οἰκονομία θεοῦ* mit göttlicher Heilserziehung zu übersetzen, gibt keinen guten Sinn. Was soll das schon heißen? Die pädagogische Heilsökonomie der Kirchenväter hat hier nichts zu schaffen. Der an die Ag. und Paulus angelehnte Sprachgebrauch weist eher auf Kol. 1, 25,

gegenstehen und den Zweck apostolischer Ermahnung (so τὸ τέλος τῆς παραγγελίας), nämlich die Liebe aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben, verfehlen. Der Verf. weist deutlich auf das mit apostolischer Autorität ausgestattete Lehramt. Dabei liegt der Akzent nicht auf einer dogmatischen Lehrtradition, sondern auf der ethisch-moralischen Vorschrift. Der Begriff der παραγγελία ist neben den der οἰκονομία zu stellen. Dadurch werden wir auch vor dem Mißverständnis bewahrt, den Begriff der διδασκαλία (resp. hier des ἐτεροδιδασκαλεῖν) als intellektuell-dogmatische Lehrtheorie zu verstehen. Überspitzt formuliert: «Lehre» ist ein ethischer Begriff¹³. «Der Inhalt dieser Lehre ist nicht irgendwelche theoretische oder dogmatische Wahrheit, sondern die der christlichen Sitte, wie II. 1, 13 mit 2, 2–3, 10, wo διδασκαλία die Überschrift ist zu den folgenden Begriffen – 3, 16, wo das Folgende Art und Zweck der διδ. angibt – Tit. 1, 9 nach 1, 7 f.; 2. 1 vor und nach 1, 10–16 bzw. vor 2, 2 ff. – I. 1, 10 durch die Gegensätze – 4, 12–16 nach 4, 1–11 – 6, 3 gegenüber 5, 1–6, 2 unwiderleglich zeigt.»¹⁴ So wird die Irrlehre auf die Lehre verwiesen, die wohl inhaltlich auf die zentrale Christusoffenbarung hinweisen will und noch nicht zur formalen διδαχή geworden ist. Diese Verschiebung von der apostolischen Botschaft zur erstarrenden, in sich selbst ruhenden Lehrtradition wird später klarer hervortreten. Eine Verschiebung aber besteht darin, daß die moralisch-ethische Komponente sich hier verselbständigt. Der Begriff der «gesunden» Lehre weist auf eine moralisch reine Lebensführung. Der Ansatz einer nomistischen Verschiebung liegt weniger in einem formalen, starren Lehrbegriff als vielmehr im Eigengewicht der sich vom Personzentrum und Heilswerk Christi loslösenden christlichen Ethik. Der moralische Wandel wird absolut und eine selbständige Größe, anstatt daß auf den Neuschöpfungsakt im Auferstehungsfaktum Christi gewiesen ist. Darum soll sich Tim. I. 1, 19 ein gutes Gewissen bewahren; die Gegner sind Lügner (vgl. auch Tit. 1, 10) mit beflecktem Gewissen (I. 4, 2). Von einer gestrengen, moralischen Position aus wird auch entsprechend verurteilt. Bezeichnend für diesen Moralismus ist die groteske Schwarzweißmalerei: Der Irrlehrer als solcher lebt in der Lasterhöhle. «Den Reinen ist alles rein» nimmt Tit. 1, 15 wohl aus Röm. 14, 14. 20 (vgl. Mat. 15, 11) auf. Das aus der allgemeinen Gemeindefradition aufgenommene Jesuswort wird polemisch verwendet. Nach Tit. 3, 5 ff. gilt der Christ nach der Taufe als rein. Die kultische und religiöse Reinheit wird ins Sittliche umgebogen und dadurch als eine feste, zuständige Größe bestimmt. So tritt der Christ dem sittlich anrühigen Gegner entgegen. Die Pastoralbriefe bekämpfen die Irrlehrer, aber nicht die Irrlehre. Ihr Christentum ist ethisch gefärbte Glaubenslehre. Der Wesensgehalt des Evangeliums aber, die Beziehung auf Heilsperson und Heilswerk des Christus verblaßt. Der Nomos löst sich aus seiner heilvollen

wo Menge übersetzt: «...deren Diener ich infolge des Haushalteramtes geworden bin, das mir von Gott verliehen worden ist, um das Wort Gottes bei euch voll und ganz auszurichten.» I. 1, 4 übersetzt Menge: «...eine im Glauben sich vollziehende Wirksamkeit eines Haushalters Gottes.» Auch Eph. 3, 2 meint den apostolischen Verkündigungsauftrag; vgl. auch 1. Kor. 9, 17 und 1. Thess. 2, 4; zur Sache 2. Kor. 5, 18 ff. Ferner: Michel ThW. V., S. 155, 16 ff.

¹³ Vgl. Rengstorf ThW. II., S. 164 f., wo die ethische Komponente übersehen ist. Nach Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 297, ist der Begriff der «gesunden Lehre» mit der gesunden Moral identisch. Anders: Michaelis, Pastoralbriefe, S. 80.

¹⁴ So Soden, Pastoralbriefe, S. 169.

Polarität und wird nomistisch; aus dem Evangelium löst sich das Gesetz und wird gesetzlich.

4.

Es mag aufschlußreich sein, in diesem Zusammenhang dem Glaubensbegriff nachzugehen. *πίστις* kommt 33mal vor, *πιστός* 17mal, *πιστεύω* 6mal, *ἄπιστος* 2 mal, *πιστόω*, *ἀπιστέω* und *ἀπιστία* je 1mal. Glaube bedeutet in den Pastoralbriefen eine selbständige, in sich selbst ruhende Größe im Sinne christlicher Tugend eines frommen Menschen. Dabei weisen die beiden Komponenten in diesem statischen, einen Zustand beschreibenden Glaubensbegriff auf die sittliche Bewährung und auf das Festhalten an der formulierten Heilslehre. Darum tritt das Verbum unverhältnismäßig zurück. I. 1, 11 und Tit. 1, 3 bedeuten beauftragen und fallen aus. I. 3, 16 meint die religiöse Aneignung, befindet sich aber deutlich in einem vom Verf. übernommenen liturgisch-symbolischen Traditionsstück. Auch Tit. 3, 8 befindet sich nach der Zitationsformel *πιστός ὁ λόγος* in einem übernommenen Satz. Dazu weist das Perfektpartizip auf das statische, lehrmäßige Element und bedeutet soviel wie *πιστός*. Es bleiben noch II. 1, 12 und I. 1, 16 beides charakteristische Stellen. Menge übersetzt erstere mit: «Ich weiß, wer der ist, dem ich Glauben geschenkt habe.» V. 10 spricht von der Epiphanie des Erretters Christi Jesu als des Todesüberwinders und des Spenders von ewigem Leben und Unvergänglichkeit und V. 12 vom Bewahren des anvertrauten Gutes bis zum jüngsten Tage. Die Betonung liegt also nicht auf einem immer wieder neuen, dynamischen Ergreifen der Heilsperson Christi, sondern auf der einmal vollzogenen und nun festzuhalten- den Aneignung des Heilswerkes und der Heilsgüter selbst. Die zweite Stelle weist in ähnlicher Weise auf Christus als den Bringer des ewigen Lebens. Auf diese Objektivierung weist deutlich nach Form und Kontext das *ἐπιστώθης* II. 3, 14.

In persönlicher oder sachlicher Beziehung bedeutet *πιστός* 10mal zuverlässig und treu, nämlich I. 1, 12, 15; 3, 1, 11; 4, 9; II. 2, 2, 11, 13; Tit. 1, 9; 3, 8. Siebenmal hat es religiöse Bedeutung, bezeichnet aber dann nicht den Glaubenden, sondern den Gläubigen, nicht die innere Bewegung, sondern eine statische, psychische Eigenschaft und die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde: I. 4, 3, 10, 12; 5, 16 (gläubige Frau); 6, 2a (gläubige Herren); b (gläubig und beliebt!); Tit. 1, 6 (gläubige Kinder). In negativer Entsprechung weisen I. 5, 8 und Tit. 1, 15 auf die *ἄπιστοι*. I. 1, 13 erwähnt das dazugehörige Substantiv *ἀπιστία*, während *ἀπιστεῖν* II. 2, 13 treulos sein bedeutet und wegfällt.

Diesen objektiven, statischen, zur christlichen Eigenschaft gewordenen Begriff zeigt nun besonders die häufige, selbständige *πίστις*. Nur drei von 33 Stellen scheinen noch an eine persönliche Relation und Bindung an die Heilsperson Christi zu erinnern. Dies sind I. 3, 9, 13 und II. 3, 15. *Τὸ μυστήριον τῆς πίστεως* I. 3, 9 und *τὸ τῆς ἐδσεβείας μυστήριον* 3, 16 meinen dasselbe¹⁵, *πίστις* und *ἐδσεβεῖα* treten hier als Wechselbegriffe auf. Das gesamte christliche Heilsgut soll in diesen Sammelbegriff gefaßt werden. I. 3, 13 begründet die Freimütigkeit des Diakonen *ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Menge übersetzt: «Im Vertrauen auf Christus Jesus.» Eine persönlichere, dynamischere

¹⁵ Vgl. Bornkamm ThW. IV., S. 828.

Fassung des Glaubensbegriffes wird hier, wie auch II. 3, 15 mitklingen, wenn auch die Beziehung auf Christus bei einem fehlenden, näher darauf eintretenden Kontext vieldeutig bleiben muß. Den alttestamentlichen Schriften darf nach II. 3, 15 wenigstens eine propädeutische Rolle bei der Errettung durch den Glauben an Christus zugeteilt werden. Weisen die drei erwähnten Stellen auf einen subjektiven, an die Heilsperson Christi gebundenen Glauben, so ist eine Loslösung und eine Objektivierung in Richtung auf einen selbständigen, intellektuell-lehrhaften oder moralisch-ethischen Begriff an den andern 30 Stellen zuzugestehen. Dies wird besonders deutlich, wenn der Glaube als Einzelglied in einer christlichen Tugendreihe auftritt oder einer einzelnen christlichen Tugend zugeordnet ist: I. 1, 5. 19a; 2, 15; 4, 12; 6, 11. II. 2, 22; 3, 10. Tit. 2, 2. Auch I. 2, 7. Selbst I. 1, 14 und II. 1, 13 gehören hierher, wo wohl die Liebe, nicht aber der Glaube auf Christus bezogen wird. An diesen 11 Stellen ist *πίστις* christliche Eigenschaft und Tugend des Gläubigen. An den folgenden Stellen bedeutet *πίστις* nicht eine Eigenschaft, sondern eine selbständige Größe als formulierter Glaube. Darum kann man an ihm Schiffbruch leiden, von ihm abfallen und ihn verleugnen: I. 1, 19b; 4, 1; 5, 8; 6, 10. 21, oder ihn im Gegenteil bewahren: II. 4, 7, in ihm auferzogen werden: I. 4, 6, in ihm gesunden: Tit. 1, 13, oder ähnliches: I. 1, 2. 4. II. 1, 15; 2, 18; 3, 8. Tit. 1, 1. 4; 3, 15. Auch I. 6, 12 mag Erwähnung finden, wo der Glaubensbegriff nicht innerlich in seiner Dialektik, wie etwa in Röm. 7 gefaßt wird, sondern wo der Glaubenskampf ähnlich wie in Hebr. 12, 1 als tapferes Festhalten am Glaubensgut in Verfolgungszeiten, ja als Bereitschaft zum Martyrium verstanden ist. I. 5, 12 darf vielleicht¹⁶ als erstes feierliches Versprechen als Taufgelöbnis gedeutet werden, während Tit. 2, 10 im Sinne von echter Treue ausfällt.

5.

I. 1, 2 lautet die Adresse: *Τιμοθέω γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει*, während dort, wo eine Beziehung auf *πίστις* fehlt, der Ausdruck *γνήσιος* ebenfalls fehlt. Vgl. I. 1, 18. II. 1, 2. Tit. 1, 4. *Γνήσιος* ist das rechtmäßig in der Ehe geborene Kind; hier bezieht sich die Legitimität auf den Glauben. Timotheus und Titus sind legitim im Blick auf die *πίστις*. Sie haben den approbierten Glauben, der unter apostolischer Lehrautorität steht¹⁷.

Auffällig wirkt der Pleonasmus von II. 1, 11f *ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος* (vgl. I. 1, 7 *κῆρυξ καὶ ἀπόστολος*): Der Apostel ist zum Herold, Apostel und Lehrer für das Evangelium bestellt oder beauftragt (*ἐτέθην*). Dieses anvertraute, übergebene Evangelium wird I. 6, 20. II. 1, 12b. 14 *παραθήκη* genannt: depositum fidei, anvertrautes Glaubensgut, welches es gegen die Irrlehrer zu behaupten und bis zum Jüngsten Tage zu bewahren gilt. Nach II. 3, 10 ist das persönliche Beispiel des Paulus verpflichtend. Dabei wird auf seine Tugend verwiesen, deren Beschreibung in einer traditionellen Zusammenordnung übernommen wird: Zuerst die Trias: *διδασκαλία, ἀγωγή, προθέσις*; dann eine zweite Trias: *πίστις, μακροθυμία, ἀγάπη*; endlich die Trias: *ὑπομονή, διωγμός, παθήμα*.

¹⁶ Mit Walter Bauer, Wörterbuch zum NT. 1937, Sp.1104.

¹⁷ Dabei führt der Satz Büchsels (ThW. I., S.727, 12 f.) in die Irre: «Tim. und Tit. sind wirklich Kinder des Glaubens, da sie wirklich Glauben haben.» Es geht nicht um den Glauben im Sinne unmittelbarer, religiöser Begegnung.

Nach II. 1, 3 diene Paulus von seinen Vorfahren her Gott mit reinem Gewissen. Nach II. 1, 5 wohnte der ungeheuchelte Glaube des Timotheus zuerst in der Großmutter Lois und dann auch in seiner Mutter Eunike¹⁸. Durch apostolische Handauflegung ist dieser Glaube auf Timotheus übergegangen und darum soll er wieder zur hellen Flamme entfacht werden. Nach II. 1, 13. 14; 2, 2 ist Paulus öffentlicher Lehrtraditor. An Timotheus aber ist es, darauf bedacht zu sein, den Traditionsstoff (*ἡ ἱκονσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων*) an zuverlässige Personen zu übermitteln (*παράδου*), die ihrerseits wiederum fähig sind, den Stoff weiterzugeben. Vergleiche mit der Qabbala, den in den synagogalen Schulen gepflegten Traditionsketten, drängen sich auf. Zu diesen Beobachtungen, die alle darauf hinweisen, wie das christliche Glaubensgut in einer mehr oder weniger formulierten Lehrtradition weitergegeben wird, gehören auch die auffällig häufig angeführten Zitationsformeln, besonders *πιστὸς ὁ λόγος* I. 1, 15; 3, 1; 4, 9. II. 2, 11. Tit. 3, 8. Dazu kommen die formelhaft gebrauchten *οἶδαμεν δὲ ὅτι* I. 1, 8; *τὸ δὲ πνεῦμα ὁρτῶς λέγει ὅτι* 4, 1 und *λέγει γὰρ ἡ γραφή* 5, 18. Immer handelt es sich dabei um lehrmäßige Aussagen dogmatischen oder ethischen Inhalts, die einen in sich geschlossenen Gedanken enthalten und für sich selbständige Elemente besitzen. Diese entstammen wohl einer symbolischen oder katechismusartigen, mündlich oder gar schriftlich fixierten Darlegung christlicher Lebens- und Glaubensunterweisung, wie sie die urchristliche Taufpraxis mannigfach geschaffen hatte. Der Verf. hat sie nun in seinen Brief eingebaut, wobei besonders in inhaltlicher Beziehung, im Blick auf den Gedankengang des Kontextes, die Nähte noch sichtbar bleiben¹⁹.

6.

Die Eigenart der Evangeliumserfassung in den Pastoralbriefen wird weiter durch ihre besondere Betonung und Färbung ihrer Parusie- und Gerichtserwartung bestimmt. Im neutestamentlichen Sprachgebrauch wird in deutlicher Mehrheit *σωτήρ* nur in den Pastoralbriefen gebraucht. Dabei wird 6mal auf Gott (I. 1, 1; 2, 3; 4, 10. Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4) und 4mal auf Christus bezogen (II. 1, 10. Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6). Die LXX verwendet *σωτήρ* für einen Menschen oder für Gott, die einen Menschen aus schwerer Gefahr oder vor den Gerichtsschranken erretten. Ähnlich ist nun Gott in den Pastoralbriefen der Erretter im Jüngsten Gericht. I. 1, 1 wird durch die Anfügung von Christus, der unsere Hoffnung ist, auf das Eschaton bezogen. Klarer ist diese Bezugnahme auf den Gerichtsakt I. 2, 3, wo Gott in Berücksichtigung eines rechten und wohlgefälligen Lebens möglichst viele Menschen zu erretten die Absicht hat. Dazu paßt das Abmühen und Spottertragen von I. 4, 10 im Hoffnungs-

¹⁸ Zwischen jüdischer und christlicher Frömmigkeit besteht kein prinzipieller Gegensatz mehr, sondern Kontinuität. Beide Religionen vertreten im Gegensatz zum Heidentum den Monotheismus und die Offenbarung. Vgl. Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 161, und seinen Hinweis auf Apg. 23, 1; 24, 14. 16 und die absolute Wertung des AT. in II. 3, 15 f.

¹⁹ Paul Leo, Das anvertraute Gut, Berlin 1935, sagt auf S. 23: «Der Verf. zitiert mit der Einführung „Wahr ist das Wort...“ offenbar eine schon geprägte katechismusartige Glaubensformulierung.» Vgl. zum Ganzen den Exkurs von Dibelius, Pastoralbriefe, S. 17.

Walter Bleibtreu, Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi (BFTh. X, 1), Gütersloh 1906, S. 16, Anm. 1, versteht *πιστὸς ὁ λόγος* nicht als Zitationsformel, sondern als betuernden Ausruf. Schlatter, Kirche der Griechen, S. 61, denkt an eine gut griechische Wiedergabe des alten, palästinischen Amen.

blick der Gläubigen auf den belohnenden σωτήρ im Gericht. Noch ist eine Frist gesetzt, sich entsprechend zu verhalten, damit im Augenblicke des Gerichtes mit der Errettung gerechnet werden kann, Tit. 1, 3! Auf die Treue der Kleinen und im Kleinen (Tit. 2, 10) kommt es an. Aufschlußreich ist die Formel in Tit. 3, 4: Die Kunde vom barmherzigen Erretter ist durch Jesus vermittelt worden und wird nun von der Gemeinde verwaltet. Nicht der Erretter erschien in Jesus, sondern in ihm und seiner Botschaft die Güte und die Menschenfreundlichkeit Gottes.

II. 1, 10 zeigt ähnlich wie Tit. 3, 6 eine Vorwegnahme des letzten Gerichts- und Errettungsaktes. Christus ist der Gesandte des eschatologischen Errettergottes und in dieser Eigenschaft selber Erretter. Das Eschaton bestimmt die Erscheinung Christi, nicht dieses jenes. Jesus als σωτήρ ist darum weniger der eschatologische κύριος als vielmehr der messianische Goel. Die Gnade, verstanden als der Ratschluß von Gottes errettenden Erwählung im Gericht, ist zwar schon vor ewigen Zeiten geschenkt, in der Erscheinung Christi aber offenbar geworden. Folgerichtig ist das Ostergeschehnis griechisch als ἀφθασία und ἀθανασία gefaßt und gehört zur letzten Auferstehung der Frommen zum Gericht, das heißt zum Empfang des göttlichen Lohnes, zum triumphalen Eingang in die ewige ἀφθασία, wo unvergängliches Wesen ans Licht gebracht wird.

Tit. 2, 13 bedeutet die Probe aufs Exempel. Die χάρις τοῦ θεοῦ V.11 meint nicht das Heilsfaktum des Christus, sondern die Ankündigung, sich durch entsprechende Frömmigkeit auf das kommende Gericht vorbereiten zu können. Jesus erstes Kommen hatte nur propädeutischen Charakter, die eigentliche, die ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ steht erst noch bevor! Freilich, V.14 scheint die Betonung trotzdem auf das christologische Heilsfaktum des Kreuzes zu beziehen. Die Erwähnung desselben als alttestamentliches Zitat verrät formelhaften Gebrauch. Christi Kreuzeshingabe wird dadurch nicht zur heilsgeschichtlichen Mitte. Das Gewicht der Aussage liegt auf dem Finalsatz. Es geht um die Darstellung eines von der ἀνομία befreiten und sittlich reinen Gottesvolkes, das eifrig auf gute Werke bedacht ist. Auch Tit. 3, 5–6 täuscht nicht über den wahren Sachverhalt hinweg! Die erwähnte Errettung ist Vorwegnahme der letzten Errettung. Nur Vorgarantierung. Die eigentliche Entscheidung wird im Jüngsten Gericht erfolgen. Taufe als Bad der Wiedergeburt, Handauflegung als Erneuerung des Heiligen Geistes sind eine Art Initiationsriten zum Eintritt in die Zahl der Gläubigen. Welches ist dann aber der Charakter der paulinischen Solafideismusformeln? Die pathetische Ablehnung der Werkgerechtigkeit wird ja merkwürdig relativiert durch die unmittelbar folgenden Aufforderungen zu den ἔργα! Der Apostelname Paulus scheint wichtiger geworden zu sein als dessen Christusdeutung. Die herrschende apostolische Autorität des Paulusnamens muß auch die Absicht des Verf. decken. Trotzdem bleibt das Evangelium Aufforderung zur frommen Tat. Das christologische Heilsgeschehen wird dem Verf. in seiner Glaubensapplikation weder konstitutiv noch primär für seine Erwartung des vollendenden Erlösers. Das ewige Leben muß vielmehr als Belohnung für einen durchgestandenen Glaubenskampf errungen werden. Dieser Bewährungskampf in Verfolgungszeiten fordert tapferes Festhalten an den Tugenden. Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Glaube und Liebe, Geduld und Sanftmut heißen solche Tugendpaare (I. 6, 11 ff.).

Auch darin ist Jesus Beispiel. Die Pilatusszene dient als Vorbild. Wie Jesus vor Pilatus bekannte, so darf auch Timotheus in geforderter Stunde seinen Glauben nicht verleugnen (I. 6, 13 f.). Dabei geht es nicht nur um die Bezeugung des Credo, sondern ebenfalls um die Bewährung christlicher Standfestigkeit, um sittliche Bekenntnistreue. Die *Militia Christi* heißt es auf sich zu nehmen (II. 2, 3 *ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ*). Den Kranz erhält freilich nur, wer ordnungsgemäß (*νομίμως*) gekämpft hat (V.5). Ethische Bewährung ist entscheidend, denn rechter Einsatz hat Anspruch auf entsprechende Belohnung. Es verhält sich wie bei einem Bauersmann, der, weil er die mühevollen Arbeit selbst leistet, am ersten auch Anspruch auf den Genuß der Früchte hat (II. 2, 6). Wenn man das Seine geleistet hat, dann kann man ruhig in den Tod gehen. Im Bewußtsein, gekämpft, vollendet, den Glauben unverletzt gehalten zu haben, darf man selbst den Gerechtigkeitsinn Gottes herausfordern; es ist ja, gesichert durch das Geleistete, nichts mehr zu befürchten (II. 4, 7–8)! Dieses Rechnen mit dem Verfügbaren bestimmt auch den Begriff der christlichen Hoffnung. Wohl heißt es im Proömium: «Christus ist unsere Hoffnung» (I. 1, 1), und wohl erwähnt Tit. 1, 2 die Hoffnung auf das ewige Leben. Aber Tit. 2, 13 ist deutlich: In Verbindung mit den Vorder-sätzen ist es das beglückende Hoffnungsgut, das mit der Wiederkunft erstattet werden wird. Darum darf man nicht müde werden, darauf zu warten. Tit. 3, 7, ist das rechnende und berechnete Vertrauen und Bauen auf Gottes Vergeltung und Belohnung, genau wie das *ἐλπίζω* von I. 4, 10, das seine profane Bedeutung in I. 3, 8 auch hier bewahrt. Christliche Hoffnung ist nicht mehr Gabe und Aufgabe in einem; sie wurde zur berechneten Erwartung.

Solche ethisch-religiöse Zielsetzung auf eine Vergeltung und Belohnung im Gericht führt nun in psychologischer Folgerichtigkeit in eine gesetzliche Ängstlichkeit (II. 4, 16 «möge es nicht zugerechnet werden») oder in eine selbstgerechte, richterliche Position gegenüber andern (II. 4, 14 «Der Herr wird dem Schmied Alexander nach dessen Tun vergelten») oder in verschiedene Arten seelischer Verkrampfung (II. 4, 1 Beschwörung; I. 6, 14 Perfektionismus; I. 4, 16 keine Heilsgewißheit, «sich selbst und andere retten») oder in eine meritorische Wertung christlicher Dienste (II. 1, 18).

7.

Ihrer Eigenart gemäß enthalten die Pastoralbriefe eine große Anzahl von Einzelermahnungen, die teils das gottesdienstliche Leben einer Gemeinde, teils die private Lebensheiligung des einzelnen Christen betreffen. Auch an ihnen läßt sich das besondere Verständnis des Evangeliums verfolgen. Nicht aus ihrer Christushörigkeit heraus werden die Frauen in der Haustafel in Tit. 2, 4 ermahnt, ihren Männern untertan zu sein, sondern im Blick auf das Ansehen gegenüber dem christliche Lehre prägenden Worte Gottes. Derselbe Blickpunkt begegnet uns in der Begründung der Ermahnung an die Sklaven in Tit. 2, 9: «...damit sie der Lehre Gottes allenthalben eine Zierde sind.» Anders, aber noch deutlicher, bricht die nomistische Grundhaltung aus der Begründung zu I. 6, 2 hervor: Die Herren sind auch Brüder, um so sorgfältiger und fleißiger sollen aber die christlichen Sklaven ihnen dienen, damit die Mittel der Sklavenhalter gemehrt werden und diese möglichst viele Wohltaten (*εὐεργεσία*) ausüben können. Bei den gottesdienstlichen Verordnungen müssen der Episkop und der Diakon nach I. 3, 2. 12 nur eines Weibes Mann

sein. Sie dürfen, verwitwet, nicht wieder heiraten und wohl auch keine Witwe zur Frau nehmen. Jüngere Witwen sind für den Diakonissendienst ungeeignet und sollen darum wieder heiraten, obwohl sie dadurch schuldig werden, weil sie dem toten Manne die Treue nicht über das Grab hinaus halten (I. 5, 12)²⁰. Die Witwe über Sechzig aber, die nur einen Mann hatte (I. 5, 9), wird ins Register der ordentlichen Diakonissen eingetragen. Die Ehe ist nur remedium cupiditatis. Zwei remedia nötig zu haben, wirkt unmoralisch. Eine wirkliche, zum Dienen bereite Witwe bedarf dieses notwendigen Übels nicht mehr. Sie hat nämlich ihre Hoffnung ganz auf den Herrn gesetzt und verharret Tag und Nacht in ihren Gebeten in ausschließender Gemeinschaft mit ihm (I. 5, 5 vgl. II. 1, 3). Damit ist die Ehe desavouiert. Sie hat in einer ernsten Frömmigkeit keinen Platz mehr. Bemerkenswert ist auch I. 2, 13, wo nach rabbinischen Vorbildern Eva der Verführung und des Betrugs bezichtigt wird²¹. Dadurch steht die Ehe grundsätzlich in einem schiefen Licht. Sie ist moralisch defekt. Die Schuld an dieser Mißlichkeit trägt die Frau. Durch Kindergebären und eine fromme Erziehung der Kinder wird die Ehe einigermaßen anständig und ethisch tragbar. Bei der Kindererziehung wird darauf geachtet, daß die Kinder bei der tradierten Glaubenslehre, in der christlichen Liebesübung und im Tugendstreben verharren. Cum grano salis: Das fromme Werk bedeckt die Sünde (vgl. Jak. 5, 20). Fromme Erziehung gilt überhaupt als christliche Tugendleistung und gehört darum zu den Voraussetzungen der Bischofs- und Diakonenwahl (I. 3, 4, 12).

Wenn wir uns den persönlichen Ermahnungen zuwenden, dann beeindruckt der ausgedehnte Gebrauch von selbständig stehenden und formelhaft angewandten Tugenreihen in Zweier- und Dreierkompositionen. Solche Kompositionen haben die Tendenz, in sich geschlossene Einheiten zu werden, und zwar nicht nur in formaler Hinsicht. Von einer Verklammerung mit dem christologischen Kerygma wird man darum nicht viel spüren. Sie sind dafür ein Ausdruck, daß sich aus dem christlichen Ethos die selbständig werdende Einzeltugend ablöst, um nach dem Vorbild stoischer Diatribe eine in sich ruhende Existenz zu fristen. Solche Kompositionen sind:

I. 6, 11:	Gerechtigkeit und Frömmigkeit Glaube und Liebe Geduld und Sanftmut
I. 1, 14, und II. 1, 13:	Glaube und Liebe
Tit. 2, 2:	nüchtern und ehrbar und besonnen Glaube und Liebe und Geduld
I. 4, 12:	Liebe und Glaube und Sittenreinheit
I. 6, 18 f.:	Guttat und Werk Freigebigkeit und Mildtätigkeit
II. 2, 22:	Gerechtigkeit und Glaube Liebe und Frieden
I. 2, 2 f.:	Frömmigkeit und Ehrbarkeit recht und wohlgefällig

²⁰ Anders Joachim Jeremias, Das NT. Deutsch III. Göttingen 1937, S. 30, wo er die erste Treue auf die Bindung an Christus bezieht. Vgl. auch Leo, Anvertrautes Gut, S. 39 und 62, und Hans von Compenhausen, Die Askese im Urchristentum. Tübingen 1949, S. 44, wo anders gedeutet wird.

²¹ Vgl. Str.-B. III., S. 645 f., und Dibelius, Pastoralbriefe, S. 29 ff.

Bisweilen wird zwar eine tiefere Verankerung gesucht. Dann mag es heißen: «Glaube und Liebe, die in Christus Jesus wurzelt» (I. 1, 14). Aber diese Wurzeln sind nicht tief. Die Beziehung ist vorbildlich gemeint²².

Es verwundert nicht, wenn in Fortsetzung dieser abfallenden Linie, auf welcher der Nomos sich aus dem Evangelium gelöst hat, sich Ermahnungen finden, die sich nur noch mit ähnlichen Stellen bei den Apostolischen Vätern vergleichen lassen. Vgl. I. 6, 18 ff.: «Die Reichen sollen Gutes tun, reich sein an guten Werken, freigebig, mitteilksam und sollen sich einen guten Grundstock für die Zukunft sammeln, damit sie das ewige Leben erlangen.» Oder Tit. 3, 8, wo nach dem Hinweis auf Wiedergeburt und Geistesempfang in der Taufe gesagt wird: «Von diesen Dingen sollst du ein kräftiges Zeugnis ablegen, damit alle, die zum Glauben an Gott gekommen sind, sich guter Werke zu befleißigen lernen. Das ist schön und nützlich für die Menschen.» Oder V. 14: «Überhaupt sollen unsere Leute lernen, mit guten Werken für Nahrung und Notdurft zu sorgen, damit sie nicht ein unfruchtbares Leben führen.» Wenn man dabei an die unausgesprochene, aber hier vorausgesetzte Blickrichtung auf Belohnung und Bewährung im Jüngsten Gericht denkt, dann merkt man die Absicht!

8.

Relativ häufig begegnen uns in den Pastoralbriefen Einheiten, die eine Beziehung auf das christologische Heilswerk aufweisen²³. Wie sind diese zu verstehen, und wie verhalten sie sich zu unserm Problem?

Ein in der Gemeindefradition umgehendes Jesuswort ähnlich Luk. 19, 10 wird I. 1, 15 mit der Zitationsformel *πιστός ὁ λόγος* und nachfolgendem Attentiv eingeführt und mit dem paulinischen Bekenntnis in I. Kor. 15, 9 verquickt. Dabei wird dem Jesuswort und dem Paulussatz ein neuer Sinn gegeben. Aus dem geringsten Apostel wird der größte, den Christus zum Exempel für sein errettendes Heilshandeln gesetzt hat. Die Sünde des Paulus wird in ähnlicher Weise wie in der Apg. zur Unwissenheit im ungläubigen Zustand (I. 1, 13) abgeschwächt. Paulus wird so zum Typus für alle übrigen noch zu errettenden Menschen, die ebenfalls in Unwissenheit dahinirren, über denen aber die Langmut Gottes ruht (*ἅπασαν μακροθυμίαν*). Jesus ist in die Welt gekommen, um Menschen zum ewigen Leben zu führen. Wie aber geschieht dies? Ein substantieller Hinweis auf Kreuzestod und Ostertat fehlt! Dafür tritt der erwähnte biographische ein. Das eigentliche Interesse bezieht sich nicht auf das christologische Heilsmysterium, sondern auf die Erwerbung des ewigen Lebens. Darum folgt in Erhebung des hier lebendigen religiösen Gefühls V. 17 eine Doxologie. Christus ist der Führer zum ewigen Leben.

Die Fürbitteermahnung I. 2, 1 ff. wird durch eine feierliche Formel pathetisch abgeschlossen. Diese Formel findet ihr Ziel in der Bekräftigung der apostolischen Autorität des Paulus (V. 7). Paulus, kein anderer, ist zum *κῆρυξ*, *ἀπόστολος* und *διδάσκαλος* gesetzt. V. 5 f. versuchen darum die paulinische Verkündigung zusammenzufassen. Es gibt nur einen Gott. Es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und Menschen. Dieser Christus gab sich selbst zum Lösegeld für alle Menschen. Das ist so etwas wie ein missionarisches Vade-

²² Zur Bedeutung des Vorbildes vgl. I. 4, 12; II. 1, 13; 3, 12.

²³ Vgl. Hans Windisch, Zur Christologie der Pastoralbriefe. ZNW. 34 (1935), S. 213–238.

mekum. Die Betonung legt der Verf. aber auf die apostolische Autorität des Paulus und auf den formalen Hinweis, daß das Evangelium für alle gelte. Der eigentlich christologische Gedanke, die Christustat in der Mitte der Zeit²⁴, wird nebenbei als etwas Selbstverständliches erwähnt und formelhaft wie ein Lehrsatz zitiert.

Der symbolartige Hymnus I. 3, 16 gibt den Inhalt des «Geheimnisses der Frömmigkeit» wieder²⁵. Dabei wird deutlich: Das Christusgeschehen wird als Epiphanie im Fleisch verstanden. Die Kreuzestat wird nicht erwähnt. Die Epiphanie und deren Verkündigung hat universalen Charakter. 3, 16 darf gerade nicht von den vorgehenden Anordnungen, welche das Episkopen- und das Diakonenamt in der Gemeinde ordnen, abgetrennt werden. Diese Ordnung soll der innern Größe und der hohen Verantwortung des «Hauses Gottes» angemessen sein. Dieser innere Reichtum besteht in dem anvertrauten Glaubensgut, im Wissen um die Epiphanie Gottes. Der Epiphaniegedanke ist im Blick auf unsere Problemerkfassung ungeeignet. Aber der erwähnte Zusammenhang muß dem Verf. einräumen, daß seine glaubensmäßige Christuserfassung trotz allem schon Beobachteten die Kraft wenigstens hier behalten hat, die polare Ineinsfassung von Gesetz und Evangelium nicht ganz auseinanderbrechen zu lassen. Freilich, wenn Tit. 2, 14 auf das christologische Heilswerk zu sprechen kommt, dann ist Christi Hingabe ganz in ethischer Zielsetzung verstanden. Dabei denkt er nicht einmal sicher an den Kreuzestod. Vielmehr ist die Menschwerdung als Ganzes, die als Epiphanie bezeichnet wird, dem Verf. wichtig. Er hat dadurch die Möglichkeit, an die ethisch-moralische Hoheit des praktisch gelebten Lebens des Fleischgewordenen zu erinnern. Jesus lebte im Vollzug ethisch gestalteter Frömmigkeit, erlöste dadurch aus aller Gesetzlosigkeit und heiligte sich dadurch selbst ein Volk, das eifrig auf gute Werke bedacht ist und im Ausblick auf Ankunft und Gericht Christi existiert (V. 13). So ist Jesus erschienen, um uns zur Reinheit eines ernsten, sittlich-religiösen Lebens zu führen, wo in Verleugnung der Gottlosigkeit und weltlicher Lüste *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ ἐρσεβῶς* im jetzigen im Blick auf den kommenden Äon gelebt wird (V. 11 f.). So nimmt denn auch Tit. 3, 4 ff. die solafideische Formel unbetont auf und legt den Akzent gar nicht auf die Bekämpfung der Werkgerechtigkeit, sondern auf das als umfassende Gnade verstandene Erbarmen Gottes in der Epiphanie des Christus²⁶. Wenn V. 5 in an Paulus erinnernder Weise in einer Art Zwischenbemerkung abgelehnt wird, daß die Errettung *ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἡ ἐποιήσαμεν* geschehe, so steht

²⁴ O. Cullmann, Christus und die Zeit. Zollikon 1946, übersetzt auf S. 34 τὸ μαρτύριον καιροῦ ἰδού mit «zum Zeugnis geeigneter Kairos», obwohl hier doch wohl mit D* und G nicht auf spätere Zeitpunkte, sondern auf die Christustat selbst zu beziehen ist.

²⁵ So mit Bornkamm ThW. IV., S. 828, 30 ff. und Anm. 154, aber gegen Bleibetru, op. cit., der hinter *μυστήριον* das 3. Kp. schließt und das Christuslied zu Kp. 4 schlägt. Vgl. auch schon Schleiermachers kritische Vermutungen, S. 200, und Dibelius, Pastoralbriefe, S. 39.

²⁶ Vgl. *χρηστότης, φιλανθρωπία und ἰλεος*. Vgl. ferner zur sittlichen Ausrichtung des christologischen Heilsverständnisses: Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 169 f. Zu Tit. 2, 11 ff. und 3, 4 ff. bemerkt Windisch, Christologie, S. 226: «Beide Sätze bezeugen wieder die für die Theologie der Pastoralbriefe charakteristische Zurückdrängung der Beteiligung Jesu an dem Heilswerk. Freilich glaubt Windisch in den christologischen Aussagen der Pastoralbriefe ein «zweixistenciales Christuskerygma», eine sarkische und eine pneumatistische Existenz nachweisen zu können, wobei er die geschichtliche Erscheinung Jesu zugunsten der nachösterlichen zurücktreten läßt. Vgl. S. 223 ff.

eben hier nicht Werk gegen Glauben, sondern die Taufe wird in Schutz genommen. Diese wird effektiv als Bad der Wiedergeburt und als Erneuerung des Heiligen Geistes verstanden. Auf diese Taufgnade kann nicht verzichtet werden. Durch sie wird der Christ des Heilswerkes Christi teilhaftig, gerecht gemacht und in die Hoffnung auf das ewige Leben gesetzt, daraus er den Ansporn zur Übung guter Werke erhält (V.7 f.).

Für die Verkündigung der Heilsbotschaft sind nach II. 1, 8 ff. die Verfolgungsleiden auf sich zu nehmen. Der Apostel Paulus ist wiederum Vorbild. Diese Verpflichtung gründet auf heiliger Berufung und besonderem Erwählungsratschluß in vorgeschichtlicher Zeit, die in der Epiphanie des Erretters Christus offenbar geworden sind. In dieser Lebensepiphanie ist der Tod überwunden, ewiges Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht, darum fällt alle Furcht vor dem Märtyrertod dahin. Ohne jeglichen Zusammenhang wird das «nicht nach unsern Werken» beigelegt. Die eingeschobene Erwähnung ist mitlaufende Formel, die den paulinischen Gedanken heranzieht, um mit der Autorität des Paulus die Ermahnung zum Märtyrium zu stützen. Wiederum wehren wir uns umsonst gegen den Eindruck, daß der Ermahnte primär nicht an Christus persönlich, sondern an ein formuliertes Evangelium, an eine Abstraktion gebunden wird. Auch II. 2, 7 ff.: Christus ist «auferstanden von den Toten». Die Aussage wird schon durch die Beifügung der Glosse «aus dem Samen Davids» als Element eines formulierten, symbolartigen Lehrsatzes gekennzeichnet. Auch II. 4, 1 schließt an die Erwähnung des Namens Christi Jesu ein weiteres Glied eines lehrmäßig formulierten Credos, das «der kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten», an. Victor Hasler

Laiendogmatik

Vier verschiedene Schriften, die in jüngster Zeit erschienen sind, zeigen mögliche Formen protestantischer Laiendogmatik: die Sammlung der religiösen Schriften von Hans Denck (1), der «Weg des Glaubens» des Basler Münsterpfarrers und Professors Fritz Buri (2), die «Vierzig Briefe über christliche Lehre» des Berner Pfarrers und Dr. phil. Jakob Amstutz (3), das Konvertitenbüchlein «Ein feste Burg ist unser Gott» einer Arbeitsgemeinschaft einiger jüngerer Pfarrer (4).

-
1. Hans Denck, Schriften, 1. Teil: Bibliographie von Georg Baring; 2. Teil: Religiöse Schriften, hrsg. von Walter Fellmann (Band 24 der «Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte», C. Bertelsmann, Verlag, Gütersloh).
 2. Fritz Buri, Weg des Glaubens (Ernst Reinhardt, Verlag, München/Basel).
 3. Jakob Amstutz, Vierzig Briefe über christliche Lehre (Verlag Paul Haupt, Bern/Stuttgart).
 4. «Ein feste Burg ist unser Gott» (Verlag Paul Haupt, Bern).

Laiendogmatik im Vollsinn des Wortes sind die religiösen Schriften des mystischen Spiritualisten und Täuflers aus der Reformationszeit: nicht nur wenden sich diese dogmatischen Schriften an Laien wie an Theologen, sondern Hans Denck selber war ein «Laie», ohne theologische Ausbildung oder geistlichen Grad. Wohl hatte er die Lateinschule besucht und sich an der Ingolstädter Universität den Grad eines Scholasticus und Baccalaureus erworben, war aber dann als Korrektor in den Offizinen des Cratander in Basel und als Rektor der Sebaldusschule in Nürnberg tätig. In äußerer Beziehung und innerer Auseinandersetzung mit der Reformation (Oekolampad), dem Humanismus (Dürer, Pirkheimer) und gewissen Außenseiterströmungen («gottlose Maler» aus dem Kreis der Dürerschüler; Karlstadt, Müntzer, Hubmaier, Hut) entwickelte er eine eigene religiöse Haltung, die ihn zeitweise mit den Täuflern zusammenwirken ließ, ihn aber auch den kirchlichen Leuten verdächtig machte und deshalb in ein unstetes Wanderleben führte. In seinen Schriften, die er zu seiner Rechtfertigung und zu missionarischen Zwecken zugleich ausgehen ließ, weist er sich als ein kritischer Denker mit stark mystisch-spiritualistischem Einschlag aus. Beides wird besonders deutlich in seiner Auffassung von Schrift und Offenbarung und in seiner Sakramentsdeutung. — Denck vertritt ein geistiges Schriftverständnis im Sinne des «inneren Lichts»: die Schrift ist zwar wohl eine Laterne («ein lucern»), die in der Finsternis des Unglaubens leuchtet; aber sie vermag nicht von sich aus die Finsternis zu durchbrechen und zu beseitigen; das vermag nur der Tag, d. i. der Glaube, der in unseren Herzen aufgeht. So ist denn das Wort Gottes und die Seligkeit nicht an die Schrift gebunden: «Also mag eyn mensch, der von Gott erwelet ist, on predig und geschrift selig werden.» — So vermag auch die äußere Taufe oder ein bloß äußerliches Genießen des Abendmahls nichts, wenn nicht der Geist Christi in uns das Feuer der Liebe anzündet, wenn wir nicht in der Betrachtung des Liebeswerkes Christi selber erfrischt, fröhlich und inbrünstig in der Liebe werden, «daß ir also gantz eyns mit mir werden, ich in euch und ir in mir bleibet». — Es ist das Verdienst der vorliegenden Ausgabe, die die Schriften Dencks in der Verbindung mit seiner Biographie zeigt und auch eine gründliche Bibliographie bietet, daß die mystische Komponente in der protestantischen Theologie wieder stärker sichtbar wird.

Seltsamerweise scheint Fritz Buri kein oder ein sehr schwaches Verständnis für die Mystik zu haben, wenn er z. B. die mystische Scheu und Zurückhaltung in der Ausmalung des Gottesbildes (theologia negativa!) als «Unbestimmtheit eines nur noch schweigend zu verehrenden, mit der Welt zusammenfallenden Gottes» bezeichnet, «so daß man sich gelegentlich vielleicht sogar fragen kann, ob wir es darin noch mit dem biblischen Gott zu tun haben». Seltsam ist das deshalb, weil Buri selber in seinen Positionen vielfach mystische Anliegen vertritt und Aussagen der mystischen Spiritualisten nahekommt: etwa dort, wo er mit Paulus den lebendigmachenden Geist dem tötenden Buchstaben gegenüberstellt und die Christen als den «Brief Christi» anspricht; oder da, wo er einen praktischen, existentiellen, konkreten Glauben fordert, in dem «Rechtfertigung und Heiligung sich gegenseitig bedingen», wo es also nicht mehr um «gute Werke», sondern um das rechte Handeln aus der Gottverbundenheit heraus geht (die Erkenntnis Eckharts, daß die Ethik auf dem Sein, nicht auf dem Tun zu begründen

ist!). — Die Intention Buris mit dieser Laiendogmatik — die bezeichnen-
 derweise nach dem ersten Band der großen Dogmatik, nach einem Predigt-
 band und dem Katechismus erscheint und diese alle in gewissem Sinn für
 den Laien zusammenfaßt — ist der Appell zur persönlichen Entschei-
 dung, zum Sich-auf-den-Weg-Machen, zum Leben aus dem Glauben. Buri
 versteht es ausgezeichnet, diesen Appell aus einzelnen Worten der Schrift
 — die ja in erster Linie solche Anrede ist! — an den modernen Menschen
 heranzubringen; einzelne Stücke bilden geradezu Predigten im guten Sinn:
 Predigten, in denen der Zuhörer nicht einfach angepredigt und belehrt
 wird, sondern angesprochen, aufgerufen, in die Entscheidung gestellt. So
 etwa in der Himmelfahrtsgeschichte oder der «Bettagspredigt» über das
 Thema «Haben wir alle den gleichen Herrgott?»: «Wir glauben nicht, weil
 Jesus in den Himmel gefahren ist, sondern weil wir glauben, d. h. von Jesu
 Geist ergriffen sind und Zeugen seiner Herrschaft sein dürfen, bekennen
 wir auch seine Himmelfahrt. Ohne unseren geisterfüllten Zeugendienst aber
 wäre das Bild des gen Himmel fahrenden Herrn — statt Ausdruck und An-
 sport des Glaubens — nur ein Ärgernis für ein törichtes Wissen-Wollen.» Hier
 wird zugleich deutlich, wie viel fruchtbarer es ist, das Schriftwort in seiner
 eigentlichen Aussage statt in späterer kirchlich-dogmatischer Verzerrung
 und Umdeutung zu den Menschen reden zu lassen. Allerdings erhebt sich
 in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob die starke Hinwendung Buris
 zu traditionellen Begriffen und Formulierungen, auch wenn sie in eigener
 Weise interpretiert werden, nicht einen Nachteil für eine Laiendogmatik
 bildet; einerseits verlangt die missionarische Aufgabe einer Laiendogmatik
 eher ein Reden in der modernen Begriffswelt, und andererseits sind die
 traditionell-biblischen Formulierungen doch so stark durch die kirchliche
 Überlieferung und Dogmatisierung geprägt und belastet, daß ihre Verwen-
 dung für neue Einsichten zu allerlei Mißverständnissen und Unklarheiten
 führt. So etwa beim Versuch einer Aneignung des Hohepriesterbildes des
 Hebräerbriefes und der Anselmschen Satisfaktionslehre: Zwar vertritt Buri
 anscheinend die mystisch-existentielle Rechtfertigung des Sterbens und
 Auferstehens mit Christus (entsprechend Paulus), aber durch die Verwen-
 dung von Formeln der forensischen Rechtfertigungslehre entstehen allerlei
 Unklarheiten. Zunächst scheint nämlich die Frage «Muß Gott versöhnt
 werden» in Anselmschem Sinne bejaht, dann aber ist — richtigerweise —
 von unserer Versöhnung mit Gott und uns selber die Rede. «In solchem
 Erleben zieht uns Christus in seinen Gehorsam und in sein Opfer hinein
 und läßt uns frei werden von der Knechtschaft der Angst, der Gier und
 des Hasses, frei werden zum Gehorsam und zur Hingabe und so in Wahr-
 heit die Versöhnung durch Christus mit Gott, mit uns selber und mit der
 Welt erfahren.»

Spürt man bei Buri in allem Beschreiten neuer Wege doch den Theo-
 logen und Pfarrer, der sich an das Kirchenvolk aller Schattierungen wen-
 det, so merkt man in den Briefen über die christliche Lehre von Jakob
 Amstutz den Philosophen und Pädagogen. Schon durch die gewählte Form
 der Briefe wird in dieser Laiendogmatik der Dialog betont: das Gespräch,
 das Amstutz ausdrücklich als Liberaler mit einem katholischen Philoso-
 phiestudenten führt, wobei der Gesprächspartner seinerseits wieder in Aus-
 einandersetzung mit orthodoxen Protestanten steht, so daß Tradition und

Freiheit gleichermaßen berücksichtigt werden, jedoch immer in der Sicht des modernen Menschen mit seinen Erfahrungen und Einwänden. «Man kann vor der Geschichtsforschung Angst bekommen, man kann sie mißbrauchen, und man kann in ihr ertrinken. Vor allen diesen Gefahren, die ein Gespräch mit Theologen erschweren oder verunmöglichen können, beschützt nur starke Wahrheitsliebe. Ihr Fehlen ist überall ein Unglück, aber das größte bei Theologen.» Entsprechend finden wir bei Amstutz eine klare Bejahung der historisch-kritischen Forschung als Grundlage der Beziehung zur Geschichte (was z. B. in der Behandlung der Auferstehungsfrage klar hervortritt); andererseits ist das entscheidende Anliegen des Verfassers, deutliche Antworten zu geben auf die immer wieder gestellte Frage: Was glaubst denn Du? So sehr solcher Glaube persönliche Entscheidung und Treue ist, so muß er sich nach Amstutz doch ausweisen gegenüber der Vernunft als dem «Empfangsgerät der Wahrheit» und sich bewähren in der Prüfung des Gesprächs als der Auseinandersetzung mit der Wahrheit des anderen. «Wer unter Ausschaltung von Vernunft und Denken zur Offenbarung kommen will, der unternimmt etwas Teuflisches. Die Offenbarung ist nicht etwas, das unser Denken totschißt, vielmehr wird sich zeigen, daß uns das Denken vor die Offenbarung führt, ja daß Offenbarung im Denken selber stattfindet.» Hinter diesen Aussagen steht die Erfahrung der Mystik von der Einheit des Menschen mit seinem Ursprung, von der Einheit darum auch der menschlichen Kräfte und Gaben, vom Wirken Gottes im Menschen. Im Ernstnehmen dieser Einheit, in der Verwirklichung des «Christus in uns» sieht Amstutz das entscheidende Anliegen des Christentums. Dadurch wird der Mensch gegenüber dem Sündenpessimismus, der sich so oft in christlicher Theologie breitgemacht hat, hinaufgesetzt und aufgewertet, aber nicht um den Menschen zu vergötzen, sondern um ihn für das Gottesreich als «Gottes Hand» wirken zu lassen. Darin eben erweist sich Amstutz als der Pädagoge, daß er dem Menschen seinen Platz in der Welt Gottes zu lebendigem Wirken anweist, ihn zu ethischem Handeln aus Freiheit zu erziehen sucht. — Die klare und auch jedem «Laien» verständliche Art dieser Dogmatik in Briefform ist selber eine Widerlegung des Einwandes, daß solch freiheitliches Christentum «nur für Wissenschaftler» sei (ein Einwand, auf den die Briefe ebenfalls eingehen), wenn auch andererseits Amstutz deutlich macht, daß solches Christentum nicht billig zu haben und darum auch keine Angelegenheit der Masse ist.

Protestantischer Glaube als persönliche Beziehung zu Gott: das steht im Vordergrund des Konvertitenbüchleins, das sich ja eben in erster Linie an ehemalige Katholiken wendet. Es ist also eine Art Laiendogmatik mit besonderer Abzweckung, indem die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus einen besonderen Raum einnimmt. Aber das ist kein Nachteil, sondern kann vielfach durch Kontrastwirkung das Wesen protestantischer Haltung besonders deutlich machen, weil ja der Katholizismus immer gleichsam «die andere Möglichkeit», den anderen Wegt darstellt. So wird denn auch gerade hier bestätigt, daß letztlich echte protestantische Dogmatik «Laiendogmatik» und nicht «kirchliche Dogmatik» (im engen Sinn) ist: «Nicht sich selber hat eine Kirche die Menschen zu verpflichten, sondern Gott. So liegt das Ziel der kirchlichen Erziehung darin, daß in jedem Einzelnen die persönliche Verantwortung vor Gott geweckt wird.»

Willy Schwarz